

LUISS Guido Carli
PREMIO TESI D'ECCELLENZA

**La Croce,
la Mezzaluna
e il Partito**
Giorgio Bassotti

6
2013-2014

LUISS Guido Carli / Premio tesi d'eccellenza

Working paper n. 6/2013-2014

Publication date: December 2015

La Croce, la Mezzaluna e il Partito

© 2015 Giorgio Bassotti

ISBN 978-88-6856-063-8

This working paper is distributed for purposes of comment and discussion only.

It may not be reproduced without permission of the copyright holder.

LUISS Academy is an imprint of

LUISS University Press – Pola s.r.l. a socio unico

Viale Pola 12, 00198 Roma

Tel. 06 85225485

e-mail lup@luiss.it

www.luissuniversitypress.it

Editorial Committee:

Leonardo Morlino (chair)

Paolo Boccardelli

Matteo Caroli

Giovanni Fiori

Daniele Gallo

Nicola Lupo

Stefano Manzocchi

Giuseppe Melis

Marcello Messori

Gianfranco Pellegrino

Giovanni Piccirilli

Arlo Poletti

Andrea Prencipe

Pietro Reichlin

La Croce, la Mezzaluna e il Partito

Giorgio Bassotti

Abstract

The nature of the religion-democracy nexus has been broadly analysed, revealing that not all religious traditions appear to be favourable to democracy. In particular, several scholars argue that democracy is not compatible with Islamic societies. This analysis focuses on a specific facet of this controversial issue.

Confessional parties act as political representatives of a religious identity in the democratic arena, and their existence was a characteristic of the development of contemporary democracy in Europe between the 19th and 20th centuries. Self-perception is crucial to a system that aims by definition to represent its citizens, and at that time, the primary source of a common identity was linked to the Catholic religion. The same logic can be applied to Islamic countries today. In order to understand the relevance (if any) of confessional parties in the consolidation of Islamic democracies', I revisited the formation of catholic parties in Belgium, Netherlands, Austria, Germany and Italy.

Using the European experience, I developed a theoretical model for the formation of confessional parties' and applied it to two young, Islamic democracies: Indonesia and Tunisia. The result of this comparison revealed several points of similarity: in these rare cases of Islamic democracies the confessional identity is involved in political activity through the mediation of Islamic parties, whose formation processes were substantially coherent with the expectations of the model based on the European empirical experience.

The main divergences can be explained by the decentralisation of religious authority in the Islamic world. The fragmentation of Islamic authority has led to the creation of a range of distinct Islamic parties, but it also reduces the cost of the process : while the Church strongly opposed the formation of autonomous Catholic parties, in the absence of Islamic hierarchical authorities, the development of Islamic parties was the natural consequence of political liberalisation.

The presence of fully-fledged and politically relevant confessional parties in the two main instances of Islamic democracies is not a coincidence. In the same way that Catholic parties played a crucial role in the consolidation of European democracies, so did the Islamic parties of Indonesia and Tunisia.

Firstly, Islamic leaders realised that the acceptance of democratic rules was in their best interest, as their genuine commitment to democracy could lead to concrete electoral success and legitimised rule. Moreover, the participation in political competition necessitated de-radicalisation in order to reassure other political actors and to increase the electoral appeal of the party itself (the catch-all party model). This 'moderation through inclusion' occurred in Indonesia and Tunisia, and is a promising formula to at least partially overcome the challenge of radicalism.

Secondly, the presence of Islamic parties within the newly established democratic arena provided representatives for those whose self-perception mainly depends on their affiliation to Islam . These people represent a significant share of the population and would likely refuse to legitimise/recognise an institutional system that rejects their own identity. Democracy is about representation: how is a political system supposed to be legitimate if it does not represent its own citizens?

The strongest conclusion that this analysis reached is that Islamic identity and democratic principles are not reinforcing. Provided that the confessional parties are allowed to take part to the political competition, they tend to de-radicalise while contributing to the legitimation (and therefore to the consolidation) of democratic institutions.

IL PARTITO CONFESIONALE FRA OCCIDENTE E ISLAM: UN'ANALISI COMPARATA

*“Il giorno in cui il popolo aspira alla vita
Il destino deve darsi una risposta,
Le tenebre dissiparsi
E le catene spezzarsi.”*
(Ḥumāt al-Ḥima, inno nazionale tunisino)

Perché l'ambiente socio-culturale legato alla civilizzazione islamica sembra restare refrattario alla democrazia, nonostante questo sistema istituzionale vanti ormai una sorta di egemonia globale, tanto da essere definito da alcuni come “il solo gioco in città”?

A cosa è dovuto il ristretto numero di eccezioni ai diffusi fallimenti della democrazia nel mondo islamico?

Quella del rapporto fra Islam e democrazia è una *vexata quaestio* alla quale non abbiamo l'ardire di cercare una risposta in queste pagine. Cercheremo, piuttosto, di mettere a fuoco una delle numerose sfaccettature del legame che intercorre fra l'assetto socio-religioso e quello istituzionale: l'espressione politica delle istanze confessionali si è dimostrata un passaggio cruciale per l'affermazione del paradigma pluralista nell'Europa cattolica e sembra legittimo ritenere che una dinamica analoga possa contribuire all'espressione di una democrazia islamica.

L'attore fondamentale per l'inclusione dell'identità confessionale nell'orizzonte dell'attività politica è il partito confessionale. L'obbiettivo è dunque quello di comprendere se e come delle formazioni partitiche di ispirazione islamica si siano manifestate e quale sia stato il loro impatto sul sistema istituzionale.

Comprendere attraverso il confronto: questo il principio alla base del metodo comparativo che abbiamo adottato. Per questo, la prima tappa di questo percorso ci porta ad indagare il processo di formazione dei partiti confessionali europei. Mutuando l'impianto analitico sviluppato da S. Kalyvas,¹ abbiamo ricostruito l'esperienza di Belgio, Olanda, Austria, Germania e Italia fra XIX° e XX° secolo, estrapolandone un modello di formazione dei partiti confessionali. Sulla base di tali esperienze siamo pertanto in grado di individuare i passaggi fondamentali nella genesi di tali entità.

Innanzitutto, l'avvicinamento dell'identità confessionale alla sua espressione politica ha inizio come moto reattivo: le istituzioni ecclesiastiche subiscono una pressione legislativa da parte di un fronte liberale unito nella sua eterogeneità proprio dall'identificazione di un nemico comune nella Chiesa. Tale ostilità minaccia l'influenza del clero sulla società e in ultima istanza la sua capacità di

¹ S. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, U.S., 1996

sopravvivenza. In risposta alla compressione delle istanze confessionali, la Chiesa cattolica si impegna in un processo organizzativo dispendioso e complesso. Quella che definiamo come “strategia organizzativa” consta in effetti della mobilitazione dei fedeli attraverso organizzazioni di massa che si configurano come il baluardo della Chiesa in una società in rapido mutamento. L’obiettivo della Strategia Organizzativa è infatti la società, non l’apparato istituzionale dello Stato: si traccia così una dicotomia, frequentemente sottolineata dalle autorità ecclesiastiche, fra “Legal Country” e “Real Country”.² Dato il carattere gerarchico e piramidale delle istituzioni ecclesiastiche non sorprende che esse abbiano scelto di opporsi a qualsiasi forma di politicizzazione diretta delle organizzazioni cattoliche, temendone l’autonomia e la competizione all’indirizzo dei fedeli.

Quando la pressione esercitata dai liberali si dimostra impossibile da contenere senza una tutela politica degli interessi della Chiesa, la strategia organizzativa è soppiantata da un approccio partecipativo che segna la convergenza delle istituzioni ecclesiastiche con il proprio alleato naturale nell’orizzonte politico: il fronte conservatore. La strategia partecipativa si basa su un equilibrio di mutua convenienza, per il quale la Chiesa delega ai conservatori la tutela legislativa dei suoi interessi, mettendo a loro disposizione le sue risorse in termini di mobilitazione e il sostegno delle organizzazioni di massa.

Questo equilibrio, che non avrebbe previsto l’espressione di alcun partito confessionale, entra in crisi quando gli attivisti laici cresciuti in seno alle organizzazioni cattoliche raggiungono un grado minimo di autonomia e coscienza politica, sottraendosi al gioco della Chiesa e dei conservatori. Il successo elettorale conseguito dalle formazioni conservatrici grazie all’apporto dei cattolici dimostra le potenzialità dell’identità confessionale in termini di mobilitazione. Avvertendo la possibilità di rappresentare direttamente le proprie istanze, la leadership laica fa propria e reinterpreta la retorica religiosa, sottraendone il monopolio alle istituzioni ecclesiastiche e esprimendo infine una formazione partitica secolare di ispirazione cattolica.

Le conseguenze di questa dinamica travolgono gli stessi attori che l’hanno involontariamente innescata. Si tratta di quello che Boudon ha definito “effetto perverso”.³ I conservatori, spiazzati dalla nuova dimensione di massa della competizione politica, hanno visto il proprio spazio invaso dalle nuove formazioni confessionali, perfettamente a loro agio nel nuovo sistema che le ha generate. La Chiesa stessa perde, a favore dei partiti cattolici, parte dell’influenza sui fedeli che aveva tentato in ogni modo di tutelare.

L’effetto più rilevante dell’inclusione delle istanze cattoliche nell’orizzonte politico è legato al meccanismo di de-radicalizzazione e all’effetto di “consolidamento inclusivo”: da una parte le formazioni stemperano l’intransigenza del proprio atteggiamento e la durezza della retorica religiosa per

² S. Kalyvas, op. cit., p. 67

³ R. Boudon, *The Unintended Consequences of Social Action*, London, 1982 p. 5

incrementare il proprio appeal elettorale e le chances di vittoria, dall'altra inducono numerosi detrattori del paradigma democratico ad accettarlo, guadagnando alla democrazia il sostegno dei fedeli e contribuendo così al suo consolidamento attraverso l'inclusione.

Gli elementi costitutivi del modello sono quindi riassumibili in:

- 1 Pressione anticlericale
- 2 Strategia organizzativa
- 3 Strategia partecipativa
- 4 Successo elettorale
- 5 Formazione del partito confessionale
- 6 Effetto di de-radicalizzazione
- 7 Effetto di "consolidamento inclusivo"

	PRESSIONE ANTICLERICALE	ORGANIZZAZIONE	PARTECIPAZIONE	SUCCESSO ELETTORALE	PARTITO CONFESIONALE
BELGIO	1850, Legge Rogier Riforma del sistema scolastico, Chiesa condannata come "ostacolo al progresso"	1863, Primo Congresso di Malines Fédération des cercles catholiques	1879, Legge Van Humbeck Fédération des cercles catholiques et des associations constitutionnelles conservatrices	1884, Elezioni politiche Cattolici: 84 seggi Liberali: 52 seggi	1884, Partito Cattolico Belga Leadership conservatrice soccombe a quella cattolica (Malou – Beernaert)
OLANDA	1870, Prima riforma dell'istruzione Rottura delle relazioni diplomatiche con il Vaticano	1870, Lettere Pastorali Associazione Cattolica Romana del Brabant Settentrionale	1878, Seconda riforma dell'istruzione Superamento della divergenza confessionale fra Cattolici e Calvinisti. Petizioni antiliberali di massa.	1888, Elezioni politiche Cattolici e Calvinisti: 54 seggi Liberali: 44 seggi	1888, Partito Cattolico Olandese Leadership Conservatrice travolta dal dinamismo di attivisti Cattolici e Calvinisti
AUSTRIA	1866, Sconfitta contro la Prussia Abrogazione unilaterale del concordato del 1855. Provvedimenti anticlericali	1869, Fondazione del Katholische Volksverein La Chiesa opta per il compromesso, i laici si riorganizzano e proseguono l'attività 1877, Primo Congresso Cattolico Austriaco	1886, Fondazione del Katholische Schulverein Associazione su scala nazionale, oltre 20,000 membri	1887, Elezioni locali Viennesi 1895, Elezioni municipali Viennesi Coalizione "Cristiani Uniti", fine del dominio elettorale Liberale in Austria Meridionale	1888, Partito Cristiano Sociale Austriaco Leadership di Lueger, esponente dei Democratici Viennesi. La Chiesa condanna apertamente il partito nel 1894
GERMANIA	1866, Vittoria contro l'Impero Austroungarico Affermazione della leadership Prussiana Protestante. Isolamento dei Cattolici tedeschi	1867, Sviluppo di organizzazioni di massa cattoliche Ondate di attività organizzativa in Rhineland, Westphalia, Düsseldorf, Baden, Bavaria	1870, Rimozione del divieto di partecipazione all'attività politica Programma Soest	1870, Elezioni Politiche Prussiane Successo elettorale nelle regioni occidentali a maggioranza Cattolica (Düsseldorf, Rhineland), con circa 100 candidati eletti.	1870, Zentrumspartei Deutschlends 1871: prime elezioni politiche dell'Impero Tedesco: 18,5% dei consensi. 1871-78: Kulturkampf: culmine dell'attacco anticlericale e piena legittimazione del Zentrum
ITALIA	1861, Proclamazione del Regno d'Italia Fine del potere temporale del Pontificato. Disconoscimento del Regno d'Italia. Provvedimenti anticlericali	1870, Caduta di Roma L'enciclica Etsi Nos invoca la creazione di organizzazioni in difesa della Chiesa. Fondazione dell'Opera dei Congressi. Non Expedit	1905, Enciclica "Il Fermo Proposito" Convergenza con i Moderati. Parziale rimozione del Non Expedit Patto Gentiloni	1913, Elezioni Politiche Dei 330 candidati firmatari del Patto Gentiloni ne vengono eletti 228	1919, Partito Popolare Italiano Leadership di Sturzo, esponente del basso clero. Il partito raccoglie le istanze Conservatrici, Cattoliche e Moderate

Tale dinamica può essere ulteriormente semplificata, individuando tre passaggi fondamentali (T₁; T₂; T₃) nelle scelte delle autorità ecclesiastiche, dei loro agenti politici e dei loro antagonisti (rispettivamente conservatori e liberali):



Sulla base di questo modello teorico abbiamo gli strumenti per indagare il processo di formazione dei partiti confessionali islamici dal punto di vista empirico.

I due casi di studio sono stati scelti perché rappresentano dei casi di successo del paradigma democratico nel mondo islamico e (non a caso) i rispettivi panorami partitici sono caratterizzati dalla presenza di rilevanti formazioni di ispirazione religiosa.

INDONESIA

Con più di 253,000,000⁴ di abitanti, per l'87,2%⁵ di religione islamica, l'Indonesia è il paese a maggioranza musulmana più popoloso al mondo. Ed è un paese democratico. Dal 2006, Freedom House classifica l'Indonesia come paese "libero".⁶ Per Polity 4 già nel 2001 il paese rientrava nel novero delle democrazie.⁷

Riprendendo l'impostazione analitica adottata nel caso della lezione europea, è possibile proiettare

⁴ Central Intelligence Agency, World Factbook: Indonesia <https://www.cia.gobook/geos/id.html>

⁵ *Idem*

⁶ Freedom House Country Data: Indonesia http://www.freedomhouse.org/country/indonesia#.U43S93J_uSo

⁷ Polity 4 Regime Trends 1946-2010: Indonesia <http://www.systemicpeace.org/polity/ins2.htm>

cronologicamente le scelte dei diversi attori che hanno indotto la formazione dei partiti confessionali indonesiani.

Al tempo T₁, l'establishment autoritario rifiuta le istanze islamiche (dominazione coloniale e "democrazia guidata"⁸ di Sukarno). Le autorità religiose adottano una strategia di organizzazione che si esprime nella forma di organizzazioni di massa come Nahdlatul Ulama⁹ e Muhammadiyah¹⁰: attive ancora oggi, queste strutture vantano una membership complessiva paragonabile alla popolazione italiana. Le attività di questi network di fedeli sono di natura strettamente apolitica, il loro ambiente naturale è la società civile e la loro prassi prevede principalmente lo sviluppo di istituti scolastici e sanitari.¹¹

Al tempo T₂, l'establishment autoritario nega qualsiasi legittimità all'espressione politico-religiosa e ne forza l'adesione al proprio sistema istituzionale (Orde Baru, riforma istituzionale del 1971).¹² L'opzione di adottare una strategia di partecipazione che vada al di là dell'adesione al P.P.P. (partito di ispirazione islamica legato al regime) formando un partito confessionale autonomo non è disponibile: la natura autoritaria del regime dell'Ordine Nuovo la preclude.¹³ Le autorità religiose sono costrette a proseguire sulla via dell'organizzazione.

Al tempo T₃, il collasso del sistema autoritario e l'avvio della transizione democratica consentono finalmente l'espressione politica dell'identità confessionale. La scarsa gerarchizzazione delle autorità religiose islamiche e il loro decentramento contribuiscono a contrarre il costo della formazione dei partiti confessionali rispetto a quello sostenuto dalle istituzioni ecclesiastiche cattoliche. Ne consegue il fiorire di una decina di formazioni partitiche autonome: il panorama partitico confessionale islamico si dimostra considerevolmente frastagliato. Questo compromette le performance elettorali delle singole formazioni, almeno quattro delle quali si sarebbero comunque configurate come attori politicamente rilevanti negli anni a venire.¹⁴

Con l'inclusione dei partiti confessionali islamici nell'attività politica, si verifica il medesimo processo di de-radicalizzazione che abbiamo riscontrato nel caso delle formazioni partitiche cattoliche. Conseguentemente, il grado di islamizzazione della società si riduce nella sfera pubblica: ancora un processo simile a quello sperimentato a seguito dell'istituzionalizzazione del cattolicesimo politico. Tuttavia, al contrario di quanto avvenuto in Europa nei decenni seguenti, in Indonesia la religione

⁸ N. Bahkti, *The transition to democracy in Indonesia: some outstanding problems*, 2004

⁹ Nahdlatul Ulama Sito Ufficiale www.nu.or.id

¹⁰ Muhammadiyah Sito Ufficiale www.muhammadiyah.or.id

¹¹ M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia 1200-2004*, London, 1991

¹² I. N. Bahkti, *The transition to democracy in Indonesia: some outstanding problems*, 2004

¹³ *Idem*

¹⁴ J. Woischnik e P. Müller, *Islamic parties democracy in Indonesia*, *Kas International Reports*, 2013.

islamica continua a rappresentare un punto di riferimento di fondamentale importanza nella sfera privata della vita dei cittadini.

L'effetto di moderazione-inclusione si mostra in maniera piuttosto chiara in questo caso di studio. Le autorità religiose intuiscono il potenziale della politica parlamentare per veicolare le proprie istanze e non esitano ad accettare le regole del gioco, edulcorando la propria retorica islamista in favore di atteggiamenti meno divisivi e più attraenti dal punto di vista elettorale.

Infine, cruciale per il consolidamento della democrazia indonesiana è il supporto dei leader musulmani al nuovo sistema istituzionale. La partecipazione dei partiti confessionali alla competizione elettorale ha saputo guadagnare al sistema istituzionale il riconoscimento di una porzione rilevante della società, puntellandone la legittimità. Si tratta di una dimostrazione piuttosto evidente delle potenzialità del fenomeno che abbiamo definito come "consolidamento inclusivo".

TUNISIA

Veniamo all'analisi di una giovane democrazia in via di consolidamento. In Tunisia, alla primavera araba non è seguito alcun inverno islamista. Nel 2015, per Freedom House la Tunisia è l'unico paese "libero" nella regione mediorientale e nordafricana (ad eccezione di Israele).¹⁵

Poniamo la proiezione cronologica delle scelte operate dalla leadership religiosa tunisina in relazione ai tre passaggi cruciali attraverso i quali abbiamo ricostruito l'analisi della lezione europea: al tempo T_1 l'establishment autoritario prende a rifiutare sistematicamente l'ascesa della religione islamica sulla società. L'atteggiamento antislamico è così esteso e massiccio da escludere la leadership religiosa non solo dall'attività politica, ma anche dalla società civile in cui essa avrebbe potuto rifugiarsi. Questa massiccia compressione delle istanze confessionali finisce per indurre la formazione di un movimento che prende il nome di Gruppo Islamico (al-Jama'ah¹⁶) e si oppone in maniera radicale al regime, il quale risponde a sua volta con un'ancora più dura repressione.¹⁷

Al tempo T_2 un avvicendamento al vertice dell'establishment autoritario porta all'ascesa di Ben Ali. Costui avvia una breve fase di distensione, aprendo alcuni spiragli alla partecipazione del Movimento della Rinascita (Ennahda, nuova identità del Gruppo Islamico al-Jama'ah) all'attività politica.¹⁸ Tale esperimento rivela presto i suoi limiti, poiché il regime conserva la propria natura autoritaria e il

¹⁵ Freedom House Country Data: Tunisia <https://freedomhouse.org/country/tunisia>

¹⁶ A. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, Londra, 2001

¹⁷ A. Allani, *The Islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980–2008*, *The Journal of North African Studies*, Vol. 14, No. 2, 2009

¹⁸ *Idem*

Movimento, privo di concreti margini di affermazione politica, non si de-radicalizza. Presto la repressione torna a gravare su Ennahda e i suoi attivisti. Molti fuggono all'estero per evitare dure pene detentive. La strategia di partecipazione fallisce e una forma di organizzazione delocalizzata è tutto quello che la leadership decimata ha da offrire.

Al tempo T_3 il regime perde la propria stabilità e si innesca il risveglio della società civile.¹⁹ Il collasso dell'apparato repressivo apre un'incerta fase di transizione che culmina nell'instaurazione di un sistema democratico tutt'ora in fase di consolidamento. In questo fluido quadro istituzionale Ennahda giunge all'ultimo stadio del suo percorso evolutivo: nasce il Partito della Rinascita. Questo processo non richiede lo sforzo di riformulazione della retorica religiosa che ha contraddistinto il processo di formazione dei partiti confessionali cristiani. La maggiore fluidità della struttura delle autorità religiose islamiche e l'assenza di una chiara distinzione fra potere spirituale e potere temporale garantiscono un appeal direttamente spendibile in termini elettorali.

Coerentemente con quanto riscontrato nella lezione europea, il processo di formazione del partito confessionale culmina nell'espressione di un'unica formazione. Questo dipende in gran parte dal pieno riconoscimento che Ennahda vanta in qualità di rappresentante delle istanze confessionali e dalla relativamente scarsa dimensione geografica e demografica della Tunisia.

Il processo di de-radicalizzazione del Partito della Rinascita è ampiamente dimostrato nella sua prassi e nella sua retorica. Dalla rinuncia all'idea di uno Stato islamico, all'accettazione della parità di genere, Ennahda dismette il radicalismo islamista per guadagnare l'appeal elettorale necessario ad ottenere la maggioranza parlamentare.²⁰ L'investimento viene premiato: il Partito della Rinascita trova nel 2011 una piena legittimazione nella propria performance elettorale. Difficilmente l'effetto di moderazione-inclusione si sarebbe potuto esprimere con maggiore chiarezza. Nel processo di formazione del partito confessionale tunisino rintracciamo agevolmente un'evoluzione nell'atteggiamento dei leader islamici: l'intransigenza radicale del movimento si è edulcorata soltanto quando il Movimento ha avvertito la possibilità di affermarsi elettoralmente e governare il paese.

Il sostegno di Ennahda si è rivelato cruciale in questi primi anni di vita della democrazia tunisina. I suoi margini di consolidamento sono tuttora direttamente proporzionali alla capacità del Partito della Rinascita di rendere partecipe dell'ordine istituzionale la consistente parte della popolazione di cui esso è rappresentativo. Se, come è ragionevole aspettarsi, questo processo di consolidamento avrà successo, si tratterà di un "consolidamento inclusivo".

¹⁹ P. C. Schmitter, G. O'Donnell e L. Whitehead, *Transition from Authoritarian Rule*, Baltimore, 1986

²⁰ F. Cavatorta e F. Merone, *Moderation through exclusion? The journey of the Tunisian Ennahda from fundamentalist to conservative party*, Dublino, 2013

	PRESSIONE ANTISLAMICA	ORGANIZZAZIONE	ESPERIENZA PARTECIPATIVA	TRANSIZIONE DEMOCRATICA	PARTITO CONFESIONALE E PERFORMANCE ELETTORALE
INDONESIA	Dominazione coloniale e penetrazione cattolica (XIX° e XX° secolo)	Muhammadiyah (1912)	1971, riforma del sistema elettorale.	1998: Crisi del regime di Suharto	Elezioni politiche del 1999.
	Sukarno: 1945: Esclusione della Carta di Giacarta dal testo costituzionale	Nahdlatul Ulama (1926)	Egemonia del Golkar di Suharto	La leadership islamica sostiene il sistema democratico (Wahid; Maarif; Rais; Madjid)	Numerosi partiti islamici, fra cui: P.K.B., P.K.S., P.P.P. e P.A.N.
	1959: Dissoluzione del Masjumi	Majlis Islam A'laa Indonesia (1937)	Sistema politico bloccato. Istituzione del P.P.P. di ispirazione islamica, ma asservito al regime		La frammentazione del fronte islamico gli preclude la vittoria. La somma dei voti di tutti i partiti islamici è superiore al risultato del partito vincitore
		Masjumi (1942) Darul Islam (1942)			
TUNISIA	Bourghiba Codice di Statuto Personale, 1956	Movimento Tabligh & Hizb al-Tahrir	1988-89: Primo biennio di leadership di Ben Ali. Apertura alla partecipazione di Ennahda.	2011: Collasso del regime di Ben Ali	2011: Elezioni dell'Assemblea Costituente
	Prima ondata repressiva: 1981	Al-Jama'ah al-Islamiyah (1972)		Ghannouchi e Ennahda rientrano dall'esilio europeo e contribuiscono all'instaurazione democratica	Ennahda si configura come partito confessionale islamico e rappresentante delle istanze religiose.
	Seconda ondata repressiva: 1987	1981: Il Congresso di Sousse istituisce il Movimento della Tendenza Islamica	1989: Partecipazione alle elezioni parlamentari.		Ennahda vince con il 37%
	Ben Ali Terza ondata repressiva: 1991		Mancata de-radicalizzazione.		
	Esilio di Ghannouchi	1889: Il Movimento assume il nome di Ennahda, Rinascita			

Facendo riferimento alla struttura analitica che abbiamo sviluppato nelle pagine precedenti, è possibile tracciare alcune considerazioni conclusive in merito alla comparazione del paradigma confessionale nell'esperienza europea e in quelle islamiche di Indonesia e Tunisia.

COMPARARE ISLAM E CATTOLICESIMO POLITICI

È necessario interrogarsi in primo luogo sulla natura della comparazione stessa che ci siamo proposti di operare: questi due monoteismi sono effettivamente comparabili? A quale forma di Islam e Cattolicesimo ci riferiamo?

Una prima esigenza rimanda, intanto, alla definizione del concetto stesso di religione, tale da poter essere impiegato scientificamente: si è a lungo dibattuto se esso dovesse includere contenuti di natura

trascendente o pragmatica. Mutuando l'impianto analitico di Driessen,²¹ opteremo per la definizione di Appleby:

“La religione è la risposta umana a una realtà percepita come sacra. [...] La religione, come interprete del sacro, rivela e celebra la fonte trascendente e il significato dell'esistenza umana. [...] In una formula comune: la religione include un credo, un culto, un codice di condotta e una comunità confessionale. [...] Inoltre la religione costituisce una cultura integrale, capace di formare identità personale e sociale e di influenzare profondamente esperienze e comportamenti.”²²

Pur riconoscendo l'ampia varietà dottrinale e dogmatica che contraddistingue l'insieme delle civiltà Cristiana e Islamica, questa definizione ci permette di considerare ciascuna tradizione religiosa come espressione più o meno coerente di uno stesso credo, codice di condotta e comunità confessionale.

In che misura riteniamo Islam e Cattolicesimo comparabili? Queste fedi hanno in effetti molto in comune:

- 1 Carattere monoteistico
- 2 Ispirazione transnazionale
- 3 Ascendenza abramica
- 4 Aspirazioni universalistiche
- 5 Tendenza al proselitismo

LA TRADIZIONE DELLE SCRITTURE

L'interazione fra questi caratteri determina l'unicità di tali tradizioni religiose: ci sono altre ideologie universalistiche, ma prive del carattere escatologico di queste fedi, così come esistono altre dottrine teologiche di carattere escatologico, ma prive della connotazione universalistica. Tali religioni stabiliscono un obiettivo trascendente alla vita quotidiana, senza rispecchiarsi in un preciso assetto istituzionale. Strutturalmente flessibili nel tempo, non possono essere ricondotte a una specifica forma di gestione del potere. Cionondimeno l'esperienza storica di queste tradizioni è sempre stata protesa alla realizzazione di una “visione celestiale di base”,²³ intesa come nucleo di “insegnamenti formativi”²⁴ di ciascuna religione. Proprio per questo, proponendosi di salvaguardare la comunità dei fedeli dalle insidie della corruzione spirituale e dei falsi idoli, i leader religiosi hanno cercato di imprimere la propria

²¹ M. Driessen, op. cit., p. 10

²² R. S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Oxford, 2000, p. 8

²³ M. Driessen, op. cit., p. 12

²⁴ Toft, Philpott, Shah, citati in *Idem*

spinta morale all'ordine della società, a prescindere dalla natura del regime con il quale questo li avrebbe indotti a collaborare. Tanto nell'Europa Cattolica quanto nel Medioriente Islamico, per secoli tale equilibrio ha legittimato l'egemonia di principi e califfi. In definitiva, come sostiene Driessen, è pressappoco impossibile comparare Islam e Cattolicesimo e sostenere che una delle due tradizioni religiose sia intrinsecamente predisposta a generare istituzioni e valori democratici.²⁵

LA DISTINZIONE FRA RELIGIONE E STATO

È opinione diffusa, soprattutto presso i teorici della scuola essenzialista, che una delle principali divergenze fra la tradizione dottrinale cattolica e quella islamica sia legata al rapporto fra Stato e autorità religiose. In particolare, molti sostengono che le due sfere siano tradizionalmente separate nell'impostazione cristiana, secolare la prima, trascendente la seconda. Cionondimeno, le due sfere sono intrinsecamente connesse in un ordine gerarchico ben definito: esse si riuniscono sotto la sovrana autorità divina. Il Nuovo Testamento contiene riferimenti al rapporto fra potere temporale e spirituale oltre al celebre Matteo [22:21]: i passaggi di Giovanni [19:10] e della lettera di Paolo ai Romani [13:1-2] lasciano intendere che Dio e Cesare non abbiano affatto ruoli pari e indipendenti.

D'altra parte, anche la tradizione legata al concetto di Dar al-Islam riconosce l'esistenza di diverse sfere della realtà. Anch'esse sono ordinate gerarchicamente, con il primato del trascendente sul materiale, del divino sul temporale. Storicamente, tale distinzione si mostra pragmaticamente nell'atteggiamento cauto con il quale il Califfo Ottomano "difensore della fede e suprema autorità sulla terra"²⁶ ha sempre evitato di avventurarsi nei campi della teologia, della morale e dell'etica.²⁷ Del resto le autorità religiose islamiche, sebbene istituzionalmente decentralizzate e politicamente deboli, hanno sempre goduto di un consistente potere simbolico, in qualità di garanti del mandato divino del Califfo stesso.

Fondamentalmente, tanto secondo la dottrina Cattolica quanto secondo quella Islamica, i detentori del potere temporale sono subordinati alla volontà divina. Di conseguenza, nell'esercizio delle loro funzioni, costoro sono tenuti a rispondere all'autorità trascendente nella sua espressione terrena. Non c'è ragione per ritenere che l'impostazione del rapporto fra istituzioni religiose e temporali sia quindi particolarmente controversa nel caso della religione musulmana, né tantomeno che esso possa configurarsi come una causa ostativa per lo sviluppo di un sistema democratico nel quadro della civilizzazione islamica.

²⁵ M. Driessen, op. cit., p. 18

²⁶ *Ibidem*, p. 12

²⁷ *Idem*

IL DECENTRAMENTO DELL'AUTORITÀ RELIGIOSA NEL MONDO ISLAMICO

Guardare alla fluida struttura dell'autorità religiosa islamica con gli occhi di un cattolico può essere un'esperienza sorprendente: la Curia Romana, negli ultimi due millenni, ha svolto la funzione di rappresentare la volontà divina su questa terra. Cionondimeno, il cristianesimo è stato oggetto di più di uno scisma maggiore e di un numero imprecisato di eresie. Proprio per questo, per le istituzioni ecclesiastiche l'intensità del loro legame con la comunità di fedeli è prioritaria rispetto alla sua estensione. In altre parole, la Chiesa cattolica, memore di tali esperienze traumatiche, è affetta da una vera e propria idiosincrasia per ogni forma di frammentazione. La sua struttura organizzativa è basata su una forma piramidale alla vetta della quale spicca la figura del pontefice. Dal novizio in seminario al cardinale in sede di conclave, ogni anello della catena sa esattamente quale è quello che lo precede e quale quello che lo segue.

Al contrario, quella musulmana è per definizione una religione fortemente decentralizzata. Da un punto di vista dottrinale, semplicemente non esiste alcuna autorità a cui sia riconosciuta una forma di primato assoluto, dal momento che le scritture escludono che il rapporto fra Allah e il fedele possa essere mediato dal clero. Allo stesso modo, non si configurano punti di riferimento universali per i credenti. La leadership religiosa islamica è caratterizzata da una fluidità che rende molto complesso definirne l'ordine gerarchico.

Eppure, l'ambiente socio-culturale legato a tale civilizzazione è fortemente condizionato dall'influenza di leader religiosi quali Ulema e Imam. Da un punto di vista dottrinale, tuttavia, costoro sono uomini fra gli uomini, piuttosto che rappresentanti di una volontà trascendente. Si tratta generalmente di studiosi del verbo contenuto nelle scritture e la loro profonda influenza è dovuta esclusivamente all'autorevolezza riconosciutagli dalla comunità stessa. Questo significa, peraltro, che ciascuna collettività può riconoscere nel proprio particolare teologo il suo punto di riferimento spirituale, sia esso un Mullah o un Muftì, un Imam o un Ulema.

È in questi termini che ci proponiamo di spiegare quella che sembra delinarsi come la principale differenza fra il processo di formazione dei partiti confessionali cristiani e quelli islamici: le istituzioni ecclesiastiche erano estremamente scettiche rispetto allo sviluppo di tali formazioni perché ne temevano (a ragione) il potenziale in termini di mobilitazione della massa dei cattolici, sui quali la Chiesa avrebbe perso il monopolio dell'influenza. È per questa ragione che l'affermazione dei partiti confessionali cattolici è dipesa dalla riformulazione dell'identità confessionale a seguito della quale gli attivisti laici si sono impossessati della retorica religiosa. Questi vincoli non esistono nel caso della religione musulmana: è più facile configurare un'espressione politica dell'identità islamica, poiché nessuno ha niente da temere dal suo sviluppo. La retorica religiosa, in questo caso, è immediatamente spendibile dal punto di vista politico e la leadership religiosa non ha esitato ad agire di conseguenza, non appena sono crollati gli argini contingenti di natura repressiva.

DECENTRAMENTO O DENOMINAZIONALISMO?

Nel suo saggio intitolato "After the Arab Spring" Michael Walzer sostiene che la condizione più favorevole per lo sviluppo di un sistema pluralista rispetto alla connotazione religiosa dell'ambiente socio-culturale di riferimento sia legato ai due estremi di assenza e pluralismo: "I democratici possono avere successo solo in assenza di forze religiose o quando sono supportati da una pluralità di religioni riformate o denominazioni religiose. Assenza o pluralità: questo è quello che dovrebbero sperare i difensori della democrazia."²⁸

In altre parole, Walzer sostiene che il controverso fenomeno dell'affermazione della democrazia nel mondo islamico tenda ad essere favorito qualora l'identità religiosa sia particolarmente rarefatta (e in questo caso sarebbe ancora legittimo parlare di mondo islamico?) o qualora essa sia soggetta a un fenomeno di denominazionalismo. Con questo termine di ascendenza protestante ci si riferisce generalmente alla spinta centrifuga rispetto a una particolare tradizione religiosa (originariamente quella cristiana) che si risolve nella divisione della stessa in gruppi distinti, scuole di pensiero autonome dette, appunto, denominazioni. Naturalmente questa impostazione è duramente osteggiata dalle istituzioni ecclesiastiche per le ragioni che abbiamo esposto. È pur vero tuttavia che tale fenomeno si è verificato nell'occidente cristiano, mostrandosi con particolare chiarezza nella dimensione religiosa della società statunitense.

È ipotizzabile che un fenomeno analogo abbia favorito l'espressione delle democrazie islamiche che abbiamo analizzato? La posizione di Walzer è condivisibile alla luce della nostra indagine? Sicuramente esistono delle forme di settarismo nella religione musulmana, al di là del tradizionale cleavage sunniti-sciiti. Tuttavia la nostra esperienza analitica sembra suggerire che queste democrazie non siano nate in contesti di assenza o pluralismo dell'identità confessionale: non sembra che un'identità religiosa rarefatta o eccessivamente frammentaria abbia contribuito alle dinamiche che abbiamo ricostruito. Al contrario, abbiamo rintracciato proprio nella presenza di una solida self-perception sociale di natura confessionale il presupposto per il coinvolgimento di una rilevante parte della popolazione nel processo democratico, attraverso la mediazione dei partiti confessionali.

La forma di decentramento dell'autorità religiosa che abbiamo descritto rende relativamente meno costosa l'espressione politica delle istanze confessionali per la leadership islamica che per quella cattolica, ma non è assimilabile al denominazionalismo. È innegabile che nel caso indonesiano la frammentazione abbia contribuito all'espressione di numerose formazioni politiche di ispirazione islamica, la cui dispersione ne ha pregiudicato la performance elettorale. Tuttavia, questi partiti erano del tutto privi di una connotazione denominazionale: la frammentazione non correva lungo linee settarie,

²⁸ M. Walzer, *After the Arab Spring*, 2014, p. 22

essa risuonava piuttosto delle spinte centrifughe che la liberalizzazione del sistema politico aveva risvegliato, un fenomeno del quale il decentramento dell'autorità religiosa è una condizione necessaria ma non sufficiente. La causa scatenante della scarsa coesione del fronte islamico è da rintracciarsi nella frammentazione etnica e sociale che contraddistingue l'Indonesia: un dato coerente con la dispersiva geografia del paese. Non a caso, la più contenuta e omogenea conformazione geografica e demografica della Tunisia ha contribuito a un'espressione politica univoca (e vincente) delle istanze islamiche.

LA REALIZZAZIONE DELL'IPOTESI DI INCLUSIONE/MODERAZIONE

Abbiamo già accennato al concetto inclusione moderativa.²⁹ Questa teoria si contrappone in dottrina all'approccio essenzialista che tende ad escludere l'adattabilità del sistema democratico ad ambienti socio-culturali diversi da quello occidentale.

A questa ipotesi soggiace una deriva realista, che tende a considerare gli attori religiosi alla stregua di tutti gli altri, associando le loro scelte a calcoli strategici e valutazioni di costi e benefici piuttosto che a posizioni aprioristicamente determinate da dogmatismi etici: "gli attori religiosi sono vincolati dagli stessi calcoli strategici e dinamiche istituzionali degli altri attori politici".³⁰ Questa impostazione è stata ampiamente impiegata nel corso di questa analisi delle scelte compiute dalla Chiesa Cattolica e non solo.

La prassi politica plasma la retorica religiosa o viceversa? A seguito dell'analisi operata sembra legittimo sostenere che siano le contingenze politiche a determinare di volta in volta l'interpretazione della dottrina da parte della leadership religiosa. In altre parole, spesso la retorica religiosa è stata impiegata in maniera strumentale.

Partendo da questo presupposto, l'appoggio delle autorità religiose indonesiane (Wahid, Maarif, Rais) e tunisine (Ghannouchi) alla causa democratica non è altro che il risultato della percezione che quello fosse il sistema politico più favorevole alla loro causa. La conseguenza più rilevante di questa teoria è che non vi sia alcuna ostilità da parte della leadership islamica all'affermazione di un assetto pluralista. La resistenza spesso offerta nel quadro della civilizzazione musulmana alla democrazia sarebbe piuttosto da associare al rifiuto dell'identità confessionale da parte dell'apparato istituzionale, proprio perché percepita come antidemocratica. In altre parole, la democrazia tende spesso ad ignorare le istanze religiose, inducendole ad esprimersi in maniera radicale al di fuori dell'arena parlamentare. Laddove queste istanze sono pienamente riconosciute, ammettendole alla competizione politica, esse, guidate da una pura logica di vantaggio, tendono a stemperare i toni della loro retorica radicale e ad

²⁹ J. Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cambridge, 2006, cit. in M. Driessen, op. cit., p. 4

³⁰ *Ibidem*, p. 7

accettare le regole del gioco, de-radicalizzandosi. È così che si realizza la moderazione: attraverso l'inclusione. Il risultato della nostra indagine in merito ai casi Indonesiano e Tunisino sembra confermare questa ipotesi teorica: in entrambi gli scenari, l'opposizione del movimento islamico ai regimi autoritari che ne negavano l'espressione si è tradotta in un contributo costruttivo all'instaurazione di un sistema democratico. Quando i leader religiosi hanno avvertito la possibilità di guadagnare il potere politico per mezzo della legittimazione elettorale, vi si sono adeguati. Lo dimostra il chiaro fenomeno di de-radicalizzazione che abbiamo riscontrato in ciascuno dei partiti confessionali che abbiamo analizzato: d'altra parte, moderarsi non significa solo dimostrare di essere attori politici affidabili per essere ammessi alla competizione, ma anche migliorare la propria performance elettorale, avvicinandosi al paradigma del catch-all party che aveva contraddistinto, a loro volta, i partiti confessionali cattolici.

LE TOLLERANZE GEMELLE

C'è di più, un aspetto del rapporto fra espressione politica dell'identità religiosa e sistema democratico che l'ipotesi di moderazione/inclusione non contempla. Questa dinamica non corre infatti in una sola direzione. È Alfred Stepan a suggerirci un interessante spunto di riflessione in merito alla reciprocità della legittimazione fra istituzioni democratiche e identità religiosa, attraverso il concetto da lui elaborato di tolleranze gemelle.³¹ Secondo questa teoria, la determinante religiosa della società non assumerebbe un carattere intrinsecamente anti-democratico, neppure laddove questa fosse di ispirazione islamica. Al contrario, l'impianto analitico di Stepan riconduce le spinte più nette verso la secolarizzazione forzata all'opera di regimi autoritari. "L'esperienza degli Stati nelle ultime decadi suggerisce che il duro secolarismo, del tipo di quello adottato nella Francia della terza repubblica, o tipico della Turchia di Mustafa Kemal Atatürk, non solo non sia necessario per la democratizzazione, ma possa esserle d'intralcio."³² Emblematico, in questo senso, è anche l'atteggiamento dell'Unione Sovietica nei confronti delle istituzioni religiose: il secolarismo autoritario coincideva, in questo caso, con i dettami dell'ideologia marxista. Se la secolarizzazione forzata è espressione dell'autoritarismo, sembra lecito dedurre che una spiccata identità religiosa possa accompagnare efficacemente una giovane democrazia verso il suo consolidamento. Resta tuttavia da chiarire quale tipo di relazione positiva possa intercorrere fra la matrice islamica e le prospettive di consolidamento delle istituzioni democratiche.

È in questo senso che si parla di tolleranze gemelle. La prima tolleranza si fonda sul presupposto che i fedeli, in questo caso musulmani, siano disposti a riconoscere la legittimità dello Stato stesso, delle sue istituzioni e del suo governo: "[la prima tolleranza] richiede che costoro accordino alle istituzioni elette

³¹ A. Stepan, *Tunisia's Transition and the Twin Tollerations*, Journal of Democracy, Volume 23, n. 2, Aprile 2012, p. 89

³² *Ibidem*, p. 90

la libertà di legiferare e governare senza doversi confrontare con negazioni della propria autorità basate su principi religiosi.”³³ D'altra parte, perché si verifichi la seconda tolleranza, lo Stato deve a sua volta impegnarsi affinché istituzioni e leggi garantiscano, anche dal punto di vista giuridico, la libertà dei cittadini musulmani di esprimere liberamente le proprie opinioni e i propri valori, nonché il loro diritto di prendere liberamente parte alla vita politica del paese, purché nel rispetto degli altri cittadini.

È quando entrambi i livelli di tolleranza si realizzano che diviene chiaro, per l'una e l'altra parte, la necessità di conservare lo status quo: la componente più ferventemente religiosa della società sa di andare incontro alla repressione se non rispetterà le regole del tacito accordo, così come lo Stato è consapevole del costo in termini di consenso e della progressiva delegittimazione che comporterebbe reprimere le istanze religiose. Si andrebbe così a generare una situazione di mutuo sostegno e accettazione, nonché di potenziale integrazione, fra religione musulmana e democrazia. È questo il tipo di scenario che Stepan, nel suo saggio “Tunisia's Transition and the Twin Tollerations” ipotizza essersi verificato proprio nel caso della transizione democratica tunisina. Più recentemente, lo stesso Stepan e Juan Linz, ancora dalle pagine del *Journal of Democracy*,³⁴ si spingevano ad indicare quello Tunisino e quello Indonesiano come casi di studio di particolare interesse al fine di comprendere in maniera più profonda il rapporto fra democrazia e Islam, poiché in questi scenari i due elementi si sono abbracciati, sostenendosi vicendevolmente: il monito di Rawls di “escludere la religione dall'agenda politica”³⁵ sembra vacillare davanti a questa evidenza empirica.

UNA CHIAVE DI LETTURA

Se è vero che i partiti islamici si sono de-radicalizzati, questo è l'effetto del pluralismo politico sull'identità confessionale. Quale è, viceversa, l'impatto delle formazioni confessionali sull'assetto istituzionale e sulla sua stabilità? Alcuni sostengono che i partiti islamici rappresentino una minaccia per la democrazia, che i loro atteggiamenti conciliatori siano puramente strumentali, mirati all'ottenimento di un'egemonia politica alla quale seguirebbe l'instaurazione di una teocrazia. Al contrario, la conclusione più forte che da questa breve indagine comparativa possiamo trarre è che, almeno nei nostri casi di studio, la partecipazione dei partiti islamici abbia attivamente contribuito all'istaurazione e al consolidamento di quelli che sono fra i rari esempi di equilibrio democratico nel mondo islamico. Non possiamo dire con certezza se, private del contributo delle formazioni confessionali, queste giovani democrazie sarebbero ugualmente riuscite nella loro impresa: quel che è certo è che la

³³ *Ibidem*, p. 91

³⁴ A. Stepan e J. Linz, *Democratization theory and the Arab Spring*, *Journal of Democracy*, Vol. 24, n. 2, Apr. 2013, pp. 15-30

³⁵ J. Rawls, citato in *Ibidem*, p. 20

democrazia si basa sull'idea della sovranità popolare. Una delle principali differenze fra un esecutivo democraticamente eletto e uno autoritario sta nel fatto che, a differenza del secondo, il primo rappresenta i suoi cittadini. Posto che una rilevante porzione della popolazione riconosca se stessa in funzione della propria affiliazione religiosa, non è possibile prescindere dal coinvolgimento di costoro alla gestione della cosa pubblica attraverso la mediazione dei loro rappresentanti. In Indonesia e Tunisia le istanze islamiche sono state interpretate e interiorizzate nell'assetto istituzionale. Che sia questa una delle chiavi di lettura per il successo della democrazia nel mondo islamico?

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI E SITOGRAFICI

Bibliografia

- Allani, A. [2009] *The Islamists in Tunisia between confrontation and participation: 1980–2008*, *The Journal of North African Studies*, Vol. 14, No. 2
- Anderson, M. L. [1981] *Windthorst: a Political Biography*, Oxford, Clarendon Press
- Appleby, R. S. [2000] *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Oxford, Rowman & Littlefield
- Aspinall, E. e Mietzner, M. [2010] *Problems of Democratization in Indonesia: Elections, Institutions and Society*, Institute of South-East Asian Studies
- Assyaukanie, L. [2012] *Indonesia as a Model of Muslim Democracy Developments, Problems, and Opportunities*, Fikrun wa fann, Goethe Institut
- Aubert, R. [1982] *La notion de mouvement catholique: Les Enseignements de l'histoire* - In E. de Jonghe e L. Preneel, *Theorie et Language du Mouvement Catholique : Problemes d'Historiographie*, Leuven, Universitaire Pers
- Bahkti, I. N. [2004] *The transition to democracy in Indonesia: some outstanding problems*, URL: <http://www.apcss.org/Publications/Edited%20Volumes/Regional%20chapters/Chapter12Bhakti.pdf>
- Becquè, M. [1956] *Le Cardinal Dechamps*, Louvain, Bibliotheca Alphonsiana
- Belardinelli, M. [1979] *Movimento Cattolico e Questione Comunale dopo l'Unità*, Roma, Edizioni Studium
- Boudon, R. [1982], *The Unintended Consequences of Social Action*, London, Macmillan
- Brose, E. D. [1985] *Christian Labor and the Politics of Frustration in Imperial Germany*, Washington, D.C., Catholic University of America Press
- Buehler, M. [2009] *Islam and Democracy in Indonesia*, Insight Turkey Vol. 11, No. 4, Aprile 2009
- Campanini, M. [2006] *Storia del Medio Oriente 1798-2006*, Bologna, Il Mulino
- Carey, J. M. [2013] *Why Tunisia Remains the Arab Spring's Best Bet*, Dartmouth College
- Carnegie, P. J. [2008] *Political Islam and Democratic Change in Indonesia*, Asian Social Science, Vol. 4, n. 11, Novembre 2008

- Cavatorta, F. e Merone, F. [2013] *Moderation through exclusion? The journey of the Tunisian Ennahda from fundamentalist to conservative party*, Democratization, Vol. 20, n. 5, 2013
- De Rosa, G. [1972] *Il Movimento Cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Bari, Editori Laterza
- Diamond, L. [2000] *The Global State of Democracy*, Current History 99, no. 641, Ottobre 2000
- Driessen, M. [2013] *Religious Democracy and Civilizational Politics: Comparing Political Islam and Political Catholicism*, Center for International and Regional Studies, Georgetown University, Center for International and Regional Studies
- Feith, H. [1973] *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, London, Cornell University Press
- France, A. [1975] *Kulturkampf in Austria: the Vaterland Circle and the Struggle over the Confessional Legislation of May, 1868*, Ph.D. dissertation, Rice University
- Gambasin, A. [1969] *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo ottocento*, Padova, Editrice Antenore
- Guyot de Mishaegen, G. [1946] *Le Parti Catholique Belge. De 1830 à 1884*, Brussels, Maison Ferdinand Larcier
- Howard, E. P. [1957] *Il Partito Popolare Italiano*, Firenze, La Nuova Italia
- Huntington, S. [1991] *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press
- Inglehart, R. [1977] *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press
- Kalyvas, S. [1996] *The Rise of Christian Democracy in Europe*, U.S., Cornell University Press
- Kalyvas, S. e van Kersbergen, K. [2010] *Christian Democracy*, Annual Review of Political Science, Vol.13
- McManners, J. [1969] *Church and State in France 1870-1914*, London, SPCK
- Mietzner, M. [2006] *The Politics of Military Reform in Post-Suharto Indonesia: Elite Conflict, Nationalism, and Institutional Resistance*, Policy Studies, No.23, Washington D.C., East-West Center
- Ricklefs, M. C. [1991] *A History of Modern Indonesia 1200-2004*, Londra, MacMillan
- Schmitter, P. C., O'Donnell, G. e Whitehead, L. [1986] *Transition from Authoritarian Rule*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press
- Schwedler, J. [2006] *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cambridge, Cambridge University Press 205
- Southern, G. E. [1977] *The Bavarian Kulturkampf: a Chapter in Government, Church and Society in the Early Bismarckreich*, Ph.D. dissertation, University of Massachusetts, Amherst

- Sperber, J. [1980] *Social Change, Religious Practice and Political Development in a Catholic Region of Central Europe. Rheinland-Westphalia, 1830-1880*, Ph.D. dissertation, University of Chicago
- Stepan, A. [2012] *Tunisia's Transition and the Twin Tollerations*, Journal of Democracy, Volume 23, n. 2, Aprile 2012
- Stepan, A. e Linz, J. [2013] *Democratization theory and the Arab Spring*, Journal of Democracy, Volume 24, n. 2, Aprile 2013
- Tamimi, A. [2001] *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, Londra, Oxford University Press
- Verkade, W. [1965] *Democratic Parties in the Low Countries and Germany: Origins and Historical Development*, Leiden, Universitaire Pers Leiden
- Walzer, M. [2014] *After the Arab Spring*, Philosophy & Social Criticism, prima pubblicazione: 7 Marzo 2014
- Webster, R. [1960] *The Cross and the Fasces: Christian Democracy and Fascism in Italy*, Stanford, Stanford University Press
- Windell, G. [1954] *The Catholics and German Unity, 1866-1877*, Minneapolis, University of Minnesota Press
- Woischnik J. e Müller, P. [2013] *Islamic parties democracy in Indonesia*, Kas International Reports, Konrad Adenauer Stiftung
- Zeps, M. J. [1979] *The Policy of Education in Austria: Church, State and the Reform of Education*, Ph.D. dissertation, Stanford University

Sitografia

- Amara, T. [2014] Tunisian assembly approves new electoral law, Reuters, <http://www.reuters.com/article/2014/05/01/us-tunisia-electionlaw-idUSBREA400TH20140501>
- American Foreign Policy Concl, World Almanac of Islamism: Tunisia, 2014 http://almanac.afpc.org/sites/almanac.afpc.org/files/Tunisia_1.pdf
- Amnesty International, Section Tunisienne, Tunisia: Critical need for justice after second political killing this year, 2013 <http://www.amnesty-tunisie.org/blogs/blog/2013/07/25/tunisia-critical-need-for-justice-after-second-political-killing-this-year/>
- Central Intelligence Agency, World Factbook: Indonesia <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html> 206
- Central Intelligence Agency, World Factbook: Tunisia <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ts.html>

- Freedom House Country Data: Indonesia http://www.freedomhouse.org/country/indonesia#.U43S93J_uSo
- Freedom House Country Data: Tunisia - <http://www.freedomhouse.org/country/tunisia>
- Freedom House, Freedom in the World Report 2006: Tunisia - http://www.freedomhouse.org/report/freedom-world/2006/tunisia#.U48a4HJ_uSo
- Freedom House, Freedom in the World Report 2010: Tunisia - http://www.freedomhouse.org/report/freedom-world/2010/tunisia#.U48bCHJ_uSo
- Freedom House, Freedom in the World Report 2013: Indonesia http://www.freedomhouse.org/report/freedom-world/2013/indonesia#.U43gKHJ_uSp
- Freedom House, Freedom in the World Report 2013: Tunisia - http://www.freedomhouse.org/report/freedom-world/2013/tunisia#.U47z8HJ_uSo
- Häärä, S. [2012] Indonesia: The 'Perfect Model' for Islam and Democracy?, Politics and Religion Coursework <http://www.lboro.ac.uk/media/wwwlboroacuk/content/phir/documentsandpdfs/topstudentessays/11EUC664%20essay%20-%20Sini%20Haara%20-%20Indonesia%20-%20The%20%E2%80%98Perfect%20Model%E2%80%99%20for%20Islam%20and%20Democracy.doc.pdf>
- Index Mundi Country Profile: Tunisia - <http://www.indexmundi.com/tunisia/>
- Jasmine Foundation, Costitution of Tunisian Republic: English Translation http://www.jasmine-foundation.org/doc/unofficial_english_translation_of_tunisian_constitution_final_ed.pdf
- Loi Organique relative aux élections et aux référendums http://www.constitutionnet.org/files/traduction_francaise_de_la_loi_organique_relative_aux_elections_et_aux_referendums.pdf
- Muhammadiyah Sito Ufficiale www.muhammadiyah.or.id
- Nahdlatul Ulama Sito Ufficiale www.nu.or.id
- Nigro, V. [1999] Tunisia, il golpe italiano "Si, sceglieremo Ben Ali", La Repubblica <http://www.repubblica.it/online/fatti/afri/nigro/nigro.html>
- Polity 4 Regime Trends 1946-2010: Indonesia <http://www.systemicpeace.org/polity/ins2.htm>
- Talk to Al-Jazeera interview, Moncef Marzouki: Tunisia at the crossroads, 2012 <http://www.aljazeera.com/programmes/talktojazeera/2012/05/201251282833168287.html>
- Torelli, S. [2011] Ventitrè anni da sovrano assoluto: la Tunisia di Ben Ali, Limes <http://temi.repubblica.it/limes/>
- Tunisia Live www.tunisialive.net
- Voce dell'enciclopedia del dipartimento di Religione e Filosofia "Muhammadiyah", St. Martin College, UK, 2008 <http://www.philtar.ac.uk/encyclopedia/indon/muham.html#207>